وحدت وجود

از

استاد سیدمحمدکاظم عصار

باید دانست که امر وجود بس شگفت‌آور است، زیرا با آنکه اظهر اشیاء و ابده بدیهیات است بقسمی مورد نظر و اختلاف واقع گردیده که درکمتر مساله‌ای از مسائل علمیه این مقدار آراء و عقاید پدید آمده. و شاید با این همه افکار و اقوال در این موضوع هنوز پرده از چهرهٔ این‌حقیقت برداشته نشده، و برغموض وابهامش استار و حجب ضخیم افزوده شده است، بقسمی‌که بیشتر محققان زانوی عجز بـرزمین‌کشف این معما کوبیده‌اند. بهرحال اینك بنحو اختصار اشاره بعقاید و آراء دانشمندان راجع بـاین مبحث نموده، آنگاه بتحقیق عقیدهٔ وحـدت وجـود منقول از اکابـر صوفیه خواهیم پرداخت. پس گوییم درباب وجود عقاید ذیـل موجود است:

اول- اشاعره‌معتقدندکه وجودمشترك لفظی است مابین جمیع موجودات از واجب و ممکن واقسام ممکنات. این عده‌گویند وجود هرشیء عین مفهوم‌آن شیء است. و جماعتی ازهمین دسته عقیده دارندکه وجود بین‌واجب وممکن بااشتراك لفظی اطلاق شود، ولی درجمیع اقسام ممکنات بطور مشترك معنوی استعمال می‌گردد.

دوم- ارباب تحقیق از فلاسفه وجـود را مشترك معنوی دانسته و بـرواجب و ممکـن بیك معنی اطلاق نمایند، این جماعت بنوبهٔ خودبچند فرقه منقسم‌گردند:

۱- آنانکه عقیده دارند وجود را فردی در خـارج موجـود نیست وکثرت وجـودی تنها از راه حصص و اضافهٔ وجـود بماهیات تحقق پذیر است، بدون آنکـه مصداقی در خارج موجود باشد حتی درمورد واجب‌تعالی. و بنابراین طریقهٔ واجب را ماهیت مجهول الکنهی دانند که مفهوم وجـود از مقام دانش بـدون حیثیت تعلیلی انتزاع شود. برخلاف ممکنات‌که دارای ماهیات معلومه بوده و مفهوم وجود پس‌از جعل وصدور ازواجب منتزع شود. بهرحال این‌عقیده بجماعتی ازمتکلمان واشراقیان منسوب است.

۲- عدهٔ دیگری معتقدند که برای وجود، علاوه بر حصص بیشمار، فرد خارجی و مصداق عینی نیز موجود است. در این دسته از حکماء نیز اختلاف بسیاری دیده میشود. فرقه‌ای معتقدند که تنها واجب تعالـی مصداق حقیقی و فرد خارجی وجود است، وممکنات را جزحصص وجودیه وانتساب بوجود حقیقی واجبی وجودی‌نیست، و اطلاق موجود برهر یك ازممکنات باعتبار نسبت جزئی ازاضافه بوجود واجبی است، مانند شمسی، تامر، لابن، بقال و عطـار و نظـائر آنها، کـه صدق مشتق از جهت انتساب موصوف بمبادی‌اشتقاق است، نـه از باب قیام مبداء اشتقاق. بهرحـال ایـن قـول منسوب است بـه ذوق‌التاله وازکلام علامه و قطب‌الدین رازی اختیار این عقیده مستفاد می‌شود. فرقهٔ دیگر از اربـاب این عقیده گویند وجود را افراد بیشماری است ولی یك فـرد آن مصداق خارجی و موجود حقیقی عینی است منحصر در واجب تعالی و بقیه‌کثرات امورخارجی بشمار میروند به موجودات خارجیه، چـه آنکه قائـم بنفس نبوده و متقوم بغیر هستند. دستهٔ سومی از این جمـاعت معتقدند کـه

برای وجود افراد نامحدودی در خارج موجـود است و کلیهٔ آنها موجود در خارج و مصداق عینی وجود بشمار می‌روند. پیروان این عقیده بدو طایفه منقسم شوند: اول حکماء مشاء، گویند افراد خارجی وجود هریك بتمام ذات بسیط و با افراد دیگر متباین ومتغایر است و اشتراك آن افراد تنها در مفهوم وجود است و هیچگونـه جهت شرکتی مابین آنها جزدرمفهوم عرضی وجودیافت‌نشود، و امتیاز هریك بادیگر افراد نظیر امتیاز فصول اخیر و اجناس عالیه است‌کـه تنها اشتراك آنهـا در مفاهیم عرضیه ماهیت و شیئیت و امثال آنها است وهیچگونه جهت شرکت عینی خارجی مابین‌آنها موجود نیست. دوم حکماء پهلوی معتقدندکه افراد وجـود در سنخ حقیقت متاصله مشترك ومابین‌آنها یك نحو مناسب ومجانستی موجود است‌که از آن‌جهت اشتراك بعنوان طارد عـدم تعبیر میرود و این حقیقت و آن سنخ باتفاوت مـراتب بشدت وضعف و تقدم وتاخر و دیگر اقسام تشکیك در تمـام افراد ساری وراقـع عـدم است. بعبارت دیگر در پیشگـاه این بزرگان وجـود دارای یك حقیقت و سنخ مخصوص وهویت خاصی است مقابل عدم وماهیت که‌از آن بطارد عدم بالذات چنانچه از عدم بطارد وجـود و از ماهیت بعنوان غیر طارد وجود وعدم تعبیر میرود وچون دارای یك حقیقت تشکیکی است از صرافت و محض و خالص بودن‌امتناع نورزد چنانچه ازاختلاط باغیر جنس خـود عدم و ماهیت و محدودیت اباء نکند و چون صرف بـودن و محدودیت هیچیك مقـوم آن حقیقت نیست در هرمرتبه بتمام ذات و شؤون وکمالات قدم می‌نهد بدون شوب ترکیب. واز اینجا وجود لابشرط را اعم از وجود صرف و وجودمحدود دانند. چنانچه‌وجود مقید بصراحت و محوضت راواجب خوانند. ووجود محدودبیکی ازحدود و نقایص راممکن نامند وگویند چون‌حقیقت وجود بدون اعتبار اغیار ملاحظـه شود صرف و محض وغیر مشوب بـوده واین فرد وجود دارای علت نخواهد بود وگرنـه تقدم شیء برنفس خود لازم آید بالاخره وجـود باعتبار این ملاحظه وبرحسب این مرحله واجب خواهد بـود و بحکم عدم امکان تکرر صرف هرحقیقت واجب الوجـود واحد است بوحدت حقهٔ حقیقیه محضه و شاید یکـی از معانی وحدت وجود اشاره بهمین بیان بوده‌باشدبالجمله ملاحظه وجود بعنوان مطلق و لاشرط از حدود و نقایص اباء از علت داشتن و دارای مبداء بودن نـدارد و از آنجا که مابین‌علت ومعلول تناسب وسنخیت معتبر است. پس بین واجب وممکن جهت مجـانست و مناسبت موجـود خواهد بود. واین جهت سنخیت را بعنوان مطلق وجود و باسامی دیگر معرفی نمایند. ضمناً باید دانست‌که وجود را برحسب هریك از اعتبارات وملاحظات مزبوره احکام وآثار وخواصی است،که در محل خود ثابت گردیـده و اینك مجال شرح آن نیست. سوم از طوائفی‌که وجود را دارای فرد ومصداق دانسته‌اند عقیدهٔ منسوب باکـابر صوفیه‌است. این‌طائفه معتقدندکه وجود بلکه موجودفرد واحد ومصداق نادری است. این دعوی برحسب ظـاهر چون خلاف حس و برهان ومستلزم محاذیر شرعی‌ودینی است ناچار توجیهاتی در این زمینه پیش‌آمده و ناگزیر شده‌اند. بوجوهی‌کـه ذیلا بیان می‌شود مطلب را توجیه نمایند، ابتداء ما وجوهیکه دیگران عقیده صوفیه را بـه آن حمل نموده‌گوشزد ساخته آن‌گاه اعتقاد خود راشرح میدهیم (۱) آنچه فوقاً بدان اشاره رفت‌که مراد بوحدت وجود و وجود واحد همان صرف و محض تحقق بـوده، بدون آنکه قبول تکرر نماید و وجودات دیگر بواسطـهٔ شوب بماهیت و حـدود عدمیهٔ موجـود حقیقی نبوده، و اطلاق لفظ وجود برآنها بنحو مجاز لغـوی و جزئـی از مجاز عرفانی است، اطلاق اول باعتبار علاقهٔ جزء وکل و با اتحاد متحصل و لامتحصل است و عنایت اطـلاق دوم از جهت این است‌که هرگاه حدود و مـاهیات لحاظ شود، ممکنات در حریم اعدام داخل شوند وعدم بالذات لاشیء است ودرصورتی‌که از حدود و ماهیات قطع نظر نمائیم و وجود صرف چیزی باقی نماند وآن وجود هـم قابـل تکرار نیست. تا تعدد وجود لازم آید و از اینجـا گویند وجود واحد است و بقیهٔ اشیاء و ممکنات اعـدام چنانچه کـریمـهٔ «یا ایهاالناس انتم‌الفقراء الی‌الله والله هوالغنی» بدان اشاره دارد چه آنکه فقر سلب و ناداری است، پس ممکـن بحسب ذات مصداق سلب وجـود و لاشیئیت است وغنی محل وجـدان و دارائی است. پس وجود صرف یاواجب تعالی مورد وجدان‌حقیقی وشیئیت وجودی است وچون صرف و غیر مشوب است واحد و غیر قابل تکرر است بهرحال بنابراین معنی از وحـدت

وجود مراد آنست که دردار تحقق و نشاهٔ هستی جز سنخ وجود غیر قابل تکرر چیزی موجود نیست زیرا بقیهٔ اشیاء و ممکنات یاغیرخالص هستند، ویا لاشیء محض و عدم بات وسلب محض وخلاصهٔ کلام آن که وجود صرف مصداق حقیقی مقابل خودکه عدم است میباشد ولی ممکنات هریك درذات خود مصداق عدم یاجزیی ازسلب وجود هستند. و ازایـن روصرف وجود قابـل صدور و مکرر ومعلومیت ومبداء داشتن نیست برخلاف ممکنات که در حریم اعدام واقعند. پس امتناع از داشتن علت و مبداء نوورزند. افتقار و نیازمندی درجهٔ ذات آنها ماخوذ است وچون ذاتی است قابل انفکاك نخواهد بود.

سیه‌روئی‌زممکن در دوعالم   جدا هرگــز نشد والله اعلم

در برخی از تحقیقات محقق سبزواری در حواشی اسفار مستفاد میشود (وجه دوم) آن‌که مقصود از وجود واحد فرد واقعی اصیل و موجود در خارج بوده ومراد بموجود واحد آن فرد باشد. و ایـن اطلاق از باب این است کـه هرشیء واجـد ذات خـود است، نه‌ازجهت قیـام مبداء اشتقاق و یا انتساب بمبداء بالاخره از وحـدت در این مورد وحدت شخصیه اراده شده است. و بدیهی است که وجود واحد باین معنی برغیر واجب صدق نکند، پس موجـودیت ممکنات یا بمعنای انتساب بوجـود حقیقی واجبی خواهد بود، ویا از باب اینکه عقل بملاحظه اضافهٔ جعلیه وپس‌از جعل‌انتزاع مفهوم وجود نماید خواهدبود و چنانچه مشاهده می‌شود اگر مراد بوحدت وجـود این معنی مقصود باشد همان مذهب ذوق التاله خواهد شد و عقیدهٔ دیگری نخواهد بود (وجه سوم) آنکه مراد وحدت سنخ وجود باشد ومقصود ازموجود واحد وجدان‌ممکنات است از آن سنخ پس‌کثرت اشیاء منافی وجدان هریك حظی از سنخ وجود را نخواهد بود بعبارت دیگر وجود سنخ واحد است، و موجودات مشترکند در اینکه از آن سنخ دارا هستند. و با یکدیگر در واجدبودن سنخ وجود تناسب دارنـد واز همین رو فلاسفه وجـود رامشترك معنوی دانند مابین واجب وممکن واین جهت تناسب را مصحح علیت ومعلولیت و مبدأیت حق‌تعالی برای‌اشیاء قرار دهند. چه‌اگـر این جهت تناسب و سنخیت در بین نبودی و چنانچه ظاهر کلمات مشاء است. وجودات ذاتاً متباین بودی علت‌بودن واجب ومبدائیتش برای ممکنات رخت بربستی زیرا بدیهی است امر مباین در مخالف و مباین خود نتواند تاثیر نمود. بهرحال مرجع بیان فوق بعقیدهٔ حکماء پهلوی وفلاسفه‌الهی است ومذهب خاص در مقابل آن نخواهد بـود ضمناً باید دانست‌که مـراد طایفه مشائیه ازتباین وجودات تباین ذاتی افراد وجـود نیست وگرنه اعتراضات وشبهات بیشمار و محـاذیر بسیار برآنان لازم‌آید.که هیچ‌گونه قابل دفع نیست. ولی مـا عقیده مشاء را در تصنیفات و رسائل فلسفی‌خـود بنحوی توجیه نموده‌ایم‌که هرقسم اعتراضی را مرتفـع ساخته و محذوری‌باقی نگذارده. (وجـه چهارم) وجـود مفهومی است واحـد مشترك باشتراك معنوی چنانچـه سابقاً بدان اشاره رفت و بدیهی است‌که مفهوم واحداز امورکثیرهٔ بیشمار منتزع نگردد. زیرا مصداق حقیقـی هرمفهوم چیزیست‌که آن مفهـوم را بتوان از او انتزاع نمـود بدون هیچگونـه حیثیت اعـم از تقیدی و تعلیلی بعبارت دیگر منشأ انتزاع هرمفهوم آن چیزی است که با قطع نظر ازهرقید وحیثیت بتوان آن مفهوم را انتزاع نمود وچنین منشأ انتزاع در هرمفهوم بیش از یك فرد و یك مصداق نخواهـد بود و از این جاحمل هرمفهـوم برمنشأ انتزاع و مصداق حقیقی خود بر وجـه ضرورت ذاتیه است، و چون وجود و مصداقش را علتـی نیست وگرنه بعدم شیء برنفس خود لازم آید مفهوم وجـود بر مصداق با لذاتش بر.وجه ضرورت ازلیه حمل شود. پس موضوع‌بالذات‌درقضیهٔ «الوجود موجودبالضرورة الازلیة» یك‌فرد ومصداق حقیقی خارجی بیش نخواهدبودو بقیهٔ موجودات وکلیه ممکنات مصداق بالعرض، زیـرا نفس وجودات ممکنه بامکان فقری با نظر بحیثیت تعلیلـی و ماهیات ممکنه باعتبار حیثیت تقیدی و انضمام وجـود مصداق مفهوم وجـود گردند. پس منشأ انتزاع بالذات وجود نخواهد بود. وازاینجا وجودات‌امکانی را ظل وفیء و سایـه و تبع وجود مـاهیات را محـل اشراق شمس حقیقت دانند. چنـانچـه دوکریمهٔ «الم‌ترالـی‌ربك‌کیف مدالظل الخ» و «اشرقت الارض بنورربها» برآن اشاره دارد. از طرف دیگر میدانیم‌که ظل هرشیء مندك است در ذی‌ظل، و از آن‌جهت‌کـه ظل است استقلال لحاظـی نداشته و حکم یا اثر برآن مترتب نیست. پس نظـر در موجودات از جهت ظلیت و بماهی اظلال همان نظـر در

ذی‌ظل است. پس دراین نظر جز حضرت وجود و مصداق حقیقی موجود امری مشهود نخواهد بود و درصورتیکه وجودات منظور بلحاظ استقلالی وملحوظ بنظر غیرتبعی واقع شوند مصداق موجود و منشأ انتزاع آن مفهوم نخواهند بود. بعبارت دیگر هرگاه عالم و اجزاء آنرا از آسمان و زمین شجرو مدر حیوان وانسان وغیره مرآت وما به‌النظر قرار دهیم جز حضرت وجود وحق معبود مشهود نشود. واگر مستقلا طرف ملاحظه بعنوان مافیه‌النظر مورد توجه والتفات نفسانی قرارگیرند از حریم صدق موجود بلکه از صحنه و عرصهٔ شیئیت و هستی خارج شوند. پس در یك نظر بیش از یك فرد وجود و مصداق موجود متحقق و مشهود نخواهد بود و درنظر دیگر وجود و شیئیت از عالم و اجزاء آن رخت بربندد و بعدم ذاتی خودعودت نماید وهمین است آنچه برخی از اکابر پس‌از شنیدن «کان‌الله‌ولم یکن‌معه شیء» بدان اشاره نموده وگفته‌اند «الان کما‌کان» زیرا اکنون نیز عالم و آنچه در اوست بنظر مرآتی وظلی جز واجب تعالی نخواهد بود. و بنظر استقلالی عالم و اجزائش مصداق عدم صرف و سلب محض و نفی‌بات بشمار است. وشاید کلام معجز نظام مولی‌الموحدین علیه‌السلام «مارایت شیئاالاورایت‌الله قبله‌وبعده ومعه الخ» اشاره بهمین بیان بوده باشدکه بنظراندکاکی و مرآتی اشیاء نشانه و قدم‌گاه حضرت وجود و بنظر استقلالی لاشیء محض و عدم مطلق بشمار روند.

«ما خرابات نشینان همه همرنگ همیم
باطنا عین وجودیم وبظاهر عدمیم»

پنجم: گویند توحید را چهار مرتبه است (۱) تلفظ بکلمهٔ توحید ازروی خوف وبیم‌ازقتل. (۲) اعتقاد ظنی حاصل از حسن‌ظن‌بارباب ادیان وانبیاء و اولیاء و بزرگان. (۳) اعتقاد یقینی واستبصار عینی وقطع وجدانی واین مرتبهٔ مقربان ومحققان و مخصوص اولیاء واکابر اهل الله و ارباب معرفت وعرفان است. (۴) اعتقاد مولود ازکشف و عیان و یقین حاصل از مشاهده و وجدان است این مرتبه خاص انبیاء عظام و اولیاء فخام وعرفاءکرام و به مقام صدیقین وراسخان علم تعبیرش نمایند. واین مرتبهٔ (مقام صدیقین) را دراصطلاح صوفیه «فناء فی‌التوحید» نامند. و عقیده دارند سالك در این مقام از مشاهدهٔ موجودات حتی از توجه بخود نیز غافل و در شهود نور واحد حقهٔ حقیقیهٔ حضرت ذات یگانه مستغرق و فانی گردد پس جز واحد حق نبیند و نگوید و نشنود وازاین رو از خود نیز اثری مشاهده ننماید. پس بواسطهٔ استغراق در شهود وجود واحد حق حقیقی از خود وما سوی و ازمشاهده هرموجودی مشغول شود و بمقام رؤیت و ظهور «کل شیء هالك‌الاوجهه» برسد بالاخره مراد از وحدت وجود بحسب این معنی وصول سالك است بمقام فناء در توحید و فناء ازاین فناء و غفلت از جمیع اجزاء. وجود جز شهود وجود حق معبود واز جمله دانشمندانیکه این معنی از وحدت وجود مختار ایشان است غزالی در احیاءالعلوم فرماید «المرتبه الرابعة من التوحید ان لایری فی الوجود الاواحد اویسمیه الصوفیه الفناء فی‌التوحید الخ».

تحقیق

نگارنده را عقیده براین است که اساس عقیدهٔ وحدت وجود واهتمام اکابر عرفا وصوفیه و تشنیعات منکران تماما از روی عدم تدبر در کلمات قوم ومشترك بودن برخی الفاظ‌که درعبارات آنان واردگردیده وآشنا نبودن بپاره‌ای اصطلاحات این جماعت ناشی گردیده که بهریك از آنها ذیلا اشاره خواهیم نمود (۱) محیی‌الدین گوید: «لاموجود الاالله» چون کلمهٔ الله علم شخصی است گمان نموده‌اند که مراد نفی وجود ما سوی الله و اثبات وحدت شخصیه عددیه در ذات الهی است در صورتی‌که مقصود از نفی وجود از ما سوی همان بیان عدم ذاتی ممکنات واثبات وجود اصیل قائم بذات است برای واجب تعالی. واین همان مفاد گفته لبید است که پیغمبر اکرم فرمود «اصدق شعر قالته‌العرب قول‌لبید» «الا کل شیء ما خلاالله باطل وکل نعیم‌لامحالة زائل» بدین معنی که ممکنات موجود بذات نبوده وبسبب غیر خود (واجب) موجود گردیده ودرحد ذات خویش معدوم و مصداق عدم بشمار میروند (۲) نیز در بعضی اشعار محیی‌الدین فرماید «فیحمدنی واحمده ویعبدنی واعبده» ظاهر این نظم مشعر بوحدت خلق وخالق وعابد ومعبود وحامد ومحمود است. واین معنی صریح دروحدت وجود واتحاد عابد ومعبود وحامد ومحمود وشاهد ومشهود و

نفی ما سوای عالم مشهود است. ازاین‌رو برمنکران بس گران آمد. وزبان لعن وطعن وتقبیح وتکفیر وتشنیع گشوده‌اند. در صورتیکه اگر بدیدهٔ انصاف نگریسته بودند در مقام انکارورود اینگونه افکار باریک وریزه کاریهای دقیق علمی برنمی‌آمدند. چه‌آنکه اختلاف ضمیر متکلم وغائب در شعر فوق خود دلیل روشنی است برتعدد وجود عابد ومعبود وحامد ومحمود واین تعدد حقیقی از جنبهٔ وجود از نظر عبادت وحمد تعدد اعتباری بشمار رفته. بعبارت دیگر اضافهٔ حمد و عبادت بعبد اضافهٔ قابلی است وبحقتعالی اضافهٔ فاعلی و بدیهی است که اضافه شیء بفاعل اتم است از اضافهٔ بقابل باین معنی که بحکم «لامؤثرفی‌الوجود الاالله» حق تعالی ایجاد عبادت دربندگان نماید پس خود در حقیقت معبود وعابد وموجد عبادت وحامد و خالق حمد ومحمود بشمار است علاوه ممکن است مراد به «یحمدنی» شکر وثواب برعبادت بوده و مقصود از «یعبدنی» اطاعت واجابت دعا وامتثال آنها باشد. ونیز ممکن است عابد ومعبود وحامد ومحمود برحسب‌مراتب ودرجات اراده شده باشد، زیرا حق‌تعالی در مراتب نازلهٔ وجود بصورت عابد تجلی کند ودر مراتب صاعده و درجات عالیه و مراحل راقیه بصورت معبود و محمود خودنمائی نماید. چنانچه مفاد برخی اخبار است‌که فرمود «ان‌الله‌تجلی‌لعباده فی‌کلامه» مفادش آنکه خداوند در تجلی نزولی تاحد الفاظ وکلمات وحروف تنزل ودر جلوات صعودی تامقام‌حروف عالیات وکلمات غیرمنقوله وغیر مصوته ارتقا نماید وبحکم کریمهٔ «من‌الله ذی‌المعارج» تاسرحد لااسم ولارسم و غیب‌الغیوبی سیر حضرت وجود وتجلیات شاهد ومشهود امتداد یافته. و سرتاسر عالم هستی را جزر ومد وجود وانبساط وانقباض آن قرار گرفته وقوس نزولی را کاملا برقوس صعودی منطبق ساخته، بقسمی‌که نسخهٔ صغیر عین نسخهٔ‌کبیر گردیده وبه‌منطوق «لافرق‌بینهم وبین‌حبیبهم الخ»۱ امتیاز عابد ومعبود وحامد ومحمود از میان برخیزد و خلاصهٔ بیان آنکه عابد ومعبود وشاهد ومشهود حامد ومحمود هریك صورت وتجلی وظهور دیگری است درمراتب. پس صورت زیرین حضرت‌معبود وتجلی‌نزولی جناب محمود ومشهود همان وجود عابد وحامد وشاهد است چنانچه صورت بالائی وترقی صعودی عابد وحامد وشاهد متحد است با وجود معبود و از این نظر عارف شهیر میرفندرسکی گوید:

«چرخ بااین اختران نغز وخوش وزیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»

زیرا از چرخ واختران در این مقام مراحل صعودی حضرت وجود ومدارج عالیهٔ عوالم شهود اراده‌گردیده و شاید کریمهٔ «ان فی‌ذلك لعبرة لاولی‌الابصار» بنابراین که عبرت از عبور اشتقاق یافته باشد اشاره بهمین‌بیان بوده ومقصود عبور از ظاهر وصورت محسوس بباطن وصور نامرئی موجودات است. بعبارت دیگر کریمهٔ فوق انسان را از توقف در ظواهر اشیاء نهی وبعبور ازصور محسوسه دنیاویه بحقایق وبواطن‌اخراویه ومرور ازدنیا بآخرت واز صورت بعالم معنی امر مینماید چنانچه صورتیکه در حال خواب مشاهده میشود مقصود اصلی نبوده ومراد عبور از آن صور است بحقایق آنها هم چنین حال‌انسان دردنیا مطلوب ذاتی نیست بلکه‌غرض عبور از آن‌است بصور اخروی‌معنوی ورقایق‌باطنی. (۳)

درکلمات عرفا واکابر صوفیه بسیار دیده میشود که کلمه حق را بروجود اطلاق نموده واین معنی باعث‌انکار و وحشت جماعت گردیده ازآن‌جمله (قیصری) در مقدمهٔ شرح فصوص محیی‌الدین فرماید «فی‌الوجود وانه‌الحق» مقصود از وجود در این عبارت چنانچه جماعتی عقیده دارند ممکن است حقیقت مقابل مفهوم بوده باشد واین همان معنی است که ضمن احتمالات بیان شد. که‌گاه از وجود حقیقتی را اداره کنند که عدم را رفع نماید وطارد عدم گردد ودر جمیع اشیاء سریان نماید وهمین وجود را عرفاء سترگ واهل‌الله حقیقت حق دانند. وگویند مراد بحق دراین مقام حقیقتی است‌که تحقق وتحصیل و ثبات ومقرر ومرادفاتش عین‌ذات ومقوم حقیقیتش بوده باشد ودر اتصاف‌باوصاف فوق(تحصل وتقرر وغیره)نیازمند

وانا طابوا ذابوا واذا ذابوا خلصوا واذا خلصوا وطلبوا واذا طلبوا ووالشوق قال «ان لله شراباً لاولیائه اذا شربوا سکروا واذا سکروا وطابوا
وانا طابوا ذابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا و طلبوا واذا طلبوا و جدوا و اذا وجدوا وصلوا واذا وصلوا اتصلوا و اذااتصلوا لافرق
بینهم و بین حبیبهم

بحیثیت تقییدی نباشد. گرچه محتاج بحیثیت تعلیلی در برخی مراتب بوده باشد. بهرحال اطلاق حق بروجود مطلق درکلمات قوم بسیاردیده‌میشود. چنانچه مؤیدالدین در فص شعیبی کتاب فصوص تصریح نموده. بدین بیان «ممکن بدون وجود معدوم است بلکه در مقام عین ثابتش نیز غیر موجود بلکه عدم محض بشمار میرود و چون عین ثابتش عدمی است همواره طلب عدم نماید و عدم اصلی خویش را خواستار شود اما علت موجدهٔ پیوسته ترجیح جانب وجود داده وپرتو نور وجود براو افاضه کند. وبطریق تتالی آنات خلعت هستی براو پوشاند واز این رو صور واعراض برحقیقت عالم بطور تعاقب استمراری ولبس فوق لبس از طرف مرجع ازلی واردگردد پس عالم خود وجود حقی است که از جانب حق مطلق دائما بصورت اعراض وجواهر متعین میشود. وشکل عالم وصورت جهان تشکیل می‌یابد بالاخره‌عالم و آنچه در او است خود‌حقی است‌که از حق افاضه شود زیرا از حق جز حق صادر نشود واز حقیقت جزحقیقت ظهور وبروز ننماید» همچنین صاین‌الدین در شرح فصوصش درفص زکراویه فرماید «حق در زبان اصطلاح ودر پیشگاه عرفا یکی از اسماء بشمار میرود وشامل مراتب الاهیه وکیانیه میباشد». اما باید دانست که عرفا واکابر اهل‌الله ومحققان معتقدند که برای وجود مرتبهٔ خاصی است غیر مخلوط بدون شوب هیچگونه تعین واین مرتبه در ممکنات سریان ندارد وآنرا مرتبه‌احدیت نامند پس نباید توهم نمود که عرفاء حق راعین عالم و عالم را عین حق دانند. وبرای حق واجب مرتبهٔ خاص غیر ساری درممکنات قائل نیستند. بلکه حق مخلوق به‌راعین عالم دانند چنانچه مؤیدالدین در فص آدمی گوید «مرتبه منحصر است مابین‌حق واجب وخلق ممکن‌پس حق ابداً حق است وخلق همیشه خلق و وجود در رتبه حقی حق ودر مرتبه خلقی خلق است. پس توهم فوق گرچه ظاهر بعضی عبارات برآن دلالت دارد مطابق عقیدهٔ بزرگان عرفاء ومحققان این قوم نیست چنانچه صدرالمتالهین در مبحث علت و معلول اسفار فرمایند «فرق است میان وجود لابشرط وطبیعت وجود عام‌بعموم‌وسیع انبساطی وسعهٔ خارجی نه‌عموم کلی ذهنی ومیان وجود بشرط که عرفا آنرا مرتبه احدیت نامند که از هرگونه تعین عاری واز هرقسم ماهیت مبری است» بهرحال هرگاه عرفاء بمرتبه غیر مخلوط وغیر مشوب عقیده داشته باشند مورد انکار نشوند ودر صورتیکه معتقد شوند که برای واجب تعالی تحققی بدون مظاهر وخارج از تعینات وماهیات ممکنه نیست مگر باعتبار تجرید عقلی البته چنین عقیده مورد انکار بلکه کفر وشناعت است و بهمین بیان صدرالمتالهین در همان مبحث اسفار تصریح فرموده «برخی از جهال متصوفه واصحاب تقلید که طریقهٔ عرفاء شامخین و محققان کاملین را ندانسته. وبمقام آنان نرسیده‌اند از باب قصور مرتبه بعقل و سستی عقیدت وچیرگی قوهٔ وهمیهٔ ایشان برقوای عقلی گمان نموده‌اند که ذات واجب احد را که در زبان بزرگان این طایفه بمقام احدیت و غیب‌الغیوب وغیب هویت تعبیر میشود بالفعل تحققی نیست. ومجرد از مظاهر ومجالی تقرر ندارد بلکه آنچه متحقق ومتقرر است تنها عالم صورت وقوای روحانی و مادی آن است و حق تعالی‌همان مجموع ظاهر وظاهر مجموع‌عوالم حسی ومعنوی است. وبدون این صورت ومجرد از ظاهر این جهان او را تحقق وتقرری نمیباشد بالاخره حق واجب جز عالم‌که آنرا انسان‌کبیر نامند وانسان صغیر نسخهٔ مختصر او بشمار است نخواهد بود. و بدیهی است که این عقیده کفر محض وزندقه صرف بوده وقولی است که هیچ صاحب شعوری هرقدر هم در مقام علم ودانش پست باشد بدان تفوه ننماید واز اینگونه سخنان سخیف وشنیع وفضاحت دار تبری کند بالاخره نسبت این عقیده باکابر عرفاء وصوفیه ورؤساء ومحققان این قوم افتراء محض وبهتان عظیمی محسوب است وارواح وضمائر آنان از این بهتان تحاشی داشته وبرکسانیکه این نسبت بایشان دهد نفرین ولعنت فرستند. بهرحال دور نیست باعث برگمان این جهال از صوفیه وتوهم نسبت عقیده فوق باکابر ورؤساء قوم همان مطلبی‌باشد، که بدان قبلا اشاره رفت. که این جماعت گاه وجود را بر ذات‌حق اطلاق نمایند. و دیگرگاه برمطلق وجود شامل و وجود وسیع طارد عدم وسوم باربر وجود مفهومی د معنی عام عقلی.... ضمناً باید دانست بیان صدر-المتالهین که فوقاً ذکر شد مطابق است باآنچه در فتوحات آمده «هوعین کل شیء فی‌الظهور ماهوعین

الاشیاء فی‌ذواتها سبحانه وتعالی بل هوهو والاشیاء اشیاء» باین معنی که حق تعالی عین هرشیء است در مقام ظهور وتجلی و عین ذات هیچ شیء نیست منزه است از اینکه عین ذوات اشیاء شود بلکه واجب خود حق است و اشیاء خود ذوات وماهیات هستند. وبهمین بیان صدرالدین قونوی در مفتاح‌الغیب اشاره نموده. و گوید. «والوجود تجل من‌تجلیات غیب‌الهویه...» وجود یکی از تجلیات حضرت غیب‌هویت بشمار است. بالجمله چنانچه صدرالمتالهین در مبحث علت ومعلول تصریح فرموده وجود بشرط‌لاحق تعالی است و وجود لابشرط فعل حق بنابراین درعرف صوفیه وعرفا هرگاه‌که وجود برحق تعالی اطلاق نمایند مرادشان وجود بشرط لا خواهد بود نه‌وجود لا بشرط که نفس‌الرحمان از آن تعبیر شود وگرنه مفاسد بسیاری برآن مترتب خواهد بود که اکابر عرفاء از آن تحاشی دارند از قبیل‌اتحاد، اباحه، حلول، واتصاف حق‌تعالی بصفات ذمیمهٔ ممکنات ونظائر آنها وکلیهٔ نسبتهای ناپسند باین طائفه از اشتراك لفظ وجود پدید آمده وشاید رفع همین اشتباه علاءالدوله سمنانی در حواشی فتوحات فرق مابین مراتب وامتیازات اطلاقات وجود را گوشزد ساخته. «الوجودالحق هوالله والوجودالمطلق فعله‌والوجودالمطلق اثره و لیس‌المراد من‌الوجود المطلق المفهوم العام الانتزاعی بل‌الانبساطی...» ازمجموع بیانات فوق معلوم گردید که مراد بوجود در عبارت قیصری مصداق و معنون مفهوم وجود است و بدیهی است چنانچه مفهوم مشترك لفظی‌نبوده ودارای معانی‌متعدد نیست، همچنین یك مصداق و یك معنون ویك فرد بالذات وحقیقی بیش نخواهد داشت زیرا در محل خود ثابت‌گردیده است، که مفهوم واحد از چند فرد ومصادیق مختلف انتزاع نشود. وبیشتر از یك معنون‌را حکایت ننماید. حاجی‌سبزواری در چند موضع منظومه خود این موضوع را تذکر داده و گوید.

لان معنی واحدا لاینتزع — مماله توحد مالم‌یقع

جای دیگر نیز فرماید.

بل‌ان‌سئلت‌الحق‌غیرواحد — لیس معنونا لمعنی فارد

بهرحال ممکن است باحتمال دیگر از عبارت قیصری وجود صرف و مرتبه احدیت اراده شود بعبارت دیگر حق صرف و غیر مشوب وجود و موجود است. اما وجود مشوب و مخلوط بماهیت و محدود بحدود ظهور وجود است‌نه‌خود وجود ونه‌موجود چنانچه صدرالمتالهین نیز باین مطلب تصریح نموده وگوید «پروردگارم مرا هدایت فرمود. وبرهانی روشن بمن عطانمود. براینکه وجود منحصر است دریك حقیقت شخصیه بدون شریك در موجودیت حقیقیه بر وجهیکه در دار وجود جز او وهویت شخصیه‌اش موجود نیست. وثانی ودوم ندارد وآن‌حقیقت‌را ثانی درخارج ودرعرصهٔ هستی یافت نشود.» واما آنچه بنظر میرسد که در عالم موجود جزحضرت وجود واجب معبود سراب وجودند. وظهور تجلی صفات جناب الهی وفیضی از افاضات نامتناهی بشمار میروند.

ختام تحقیق و نتایج عینی

باید دانست که کثرت بردوگونه وتعدد بردونوع است.

الف ـ تکثر وتعدد بواسطه موضوعات ولوازم مادیه و عوارض جسمانیه این‌گونه تکثر وتعدد را به‌حقیقت وجود نتوان نسبت داد زیرا جهت تعدد ومناط کثرت مستند بماهیات وعوارض مادی است وبدیهی است که ماهیت سنخی است جز سنخ وجود چه آنکه وجود عین تحقق وموجودیت است وماهیت خالی از وجود و عدم بنابراین در این نوع تعدد وتکثر گرچه متکثر ومتعدد وجود است ولکن آنچه سبب کثرت است (مابه‌التکثر) همان ماهیات بشمارند واز آنجاکه تکثر غیر مابه‌التکثر است پس‌جهت وحدت وجود وسبب تعددماهیت خواهد بود.

ب ـ تکثر بواسطه کمال ونقص وشدت وضعف تقدم و تأخر غنی وفقر و وجوب وامکان این‌گونه تعدد وتکثردر ذات حقیقت وجود است. بحسب شئون ذاتیه و توابع لوازم کمالات وجود که از ذات جدا ومنفك نشوند چه حقیقت وجود وصرف‌الحقیقه از جهت اطلاق کمالی و کمال ارسالی سریانی واجد کمالاتی است که نه‌بحسب ذات وجود ونه‌از جهت نوعی اعتبار عقلی از آن کمالات انفکاك پذیر نخواهد بود. بالاخره این نوع تکثر را بنام تشکیك خاصی یادآور میشوند وگویند در این‌گونه‌تکثر

وتشکیك جهت امتیاز مراتب متکثره است عین جهت اشتراك مابین آنهاست زیرا در محل خود ثابت شده‌که وجود بسیط است واز جنس وفصل ونوع نخواهد بود حتی از داشتن خاصه وعرض عام هم امتناع ورزد پس مابه‌الاشتراك میان وجود ذات کامله وناقصه و متوسطه بعین مابه‌الامتیاز خواهد بود، بنابراین این وجود به‌کلی وبه‌جزئی وبه‌عام نه‌خاص نه مطلق‌و نه‌مقید ونه‌واحد متصف است بوحدت زائد برذات ونه تکثر متعدد بلکه واحد است فی‌ذاته ومتشخص است در مقام حاق ذات ومتن واقع وگرنه ماهیتی خواهد بود واین خلاف فرض است چه حقیقت وجود از سنخ ماهیات جدا زیرا ماهیت قبول وجود وعدم نماید و وجود از قبول عدم امتناع ورزد بهرحال چون وجود بالذات متشخص است پس ذاتاً متعین خواهد بود چه آنکه هرمتشخص متعین است وعکس آن صادق نیست ومراد این تعین تعین فعلیت کمالی در حاق ذات وشمول ذات صرف وجود عامه‌کمالات غیرمتناهیه را بنحواطلاق وارسال سریانی بشرط لا از کلیه تعینات اعم از آنکه احاطی بوده باشد یاغیر احاطی که در این صورت صرف وجود بشرط لا واجد جمیع کمالات هست در حاق ذات نه در مقام لحاظ بشرط لا بودن. بالاخره نظر باین اعتبار حقیقت وجود بصفت کمالی وجود ذاتی وغنای از عالمیان وبهمین مقام اشاره دارد کان‌اله ولم‌یکن معه شیء واین مرتبه برعامه هویات وجودیه مقدم وسابق‌است وموصوف بقدم ازلی و وجود سرمدی میگردد.

ولی باید دانست که این تعین کمالی غیر ذات قدسیه مطلقه است نسبتاً ومفهوماً وعین حقیقت‌بشمار می‌رود برحسب تحقق وانیت وپس از این تعین متصف میشود بعنوان جامعیت کمالات بی‌نهایت بنحو وحدت واستجماع عامه حیثیات بطریق بساطت واحاطه برکل کمالات اسمائیه واعیانیه واین تعین گرچه نسبت بمقام عینیت ذات وغیب الغیوب وغیب‌هویت‌وغیب مطلق تعین بشمارمیرود ولکن‌بقیاس‌به‌تعین بعقل‌عقلاومقایسه‌باجمیع تعینات‌مطلق خواهدبودوامتیازآن باذات اطلاقی‌فوق‌نسبی است نه‌امتیاز حقیقی ضمناً بایددانست‌که‌فصل وامتیاز مقام تعین کمال احاطی یامقام تجلی ذاتی وآن عبارت از ظهور ذات برذات بنفس ذات که بنام و عنوان احدیت یادآور میشوند وگاه از این مقام بحقیقت شرط لاشیء تعبیر می‌نمایند، امتیاز بسلب جمیع اعتبارات وجمع بین سلب وایجاب میدانند وگویند این تعین‌جامع را دوطرف است اول طرف باطن ذات دوم طرف ظاهر. جانب‌باطن را مقام احدیت وطرف ظاهر را مقام واحدیت نامند و خود تعین‌را احدیت جمع وبرزخیه کبری وبرزخ‌البرازخ نامند. بنابراین نفس ذات در مقام اطلاق معری ومبری از هرگونه تعین است برخلاف تعینات مذکوربعبارت دیگر نفس ذات را جز تعین اطلاقی کمالی محض و حقیقت ارسالی صرف تعین نیست بخلاف تعینات نامبرده و بعبارت روشن‌ترنفس ذات اطلاقی‌کمالی ازجهت ارسالی‌و اطلاق از هیچ شیء ممتاز نبوده وعین تمام اشیاء است برخلاف اشیاء که عین مقام ذات نشوند وبواسطه حدود وقیود عدمیه وضیق ذاتی از ذات اطلاقی کمالی ممتاز واز سایر تعینات جدا میشوند بطریق نسبی نه حقیقی بهرحال ذات اطلاقی کمالی پس از آن تعینات مذکوره تجلی می‌نماید بتجلیات علمیه وظاهر میشود بظهورات عینیه در مراتب فیض اقدس در این‌مرتبه نفس ظهورات وتجلیات را صفات نامند وجمع صفت را باذات متجلی اسماء خوانند اعم از اسماء کلیه وجزئیه وصورت علم حق را باین تجلی عین ثابت نامند. اصطلاح اهل الله و ماهیت بلسان حکما پس ازتجلی فیض اقدس تجلی دیگری است بنام فیض مقدس خواهد بود این تجلی فیض مقدس ابتدا بصورت عقل کلی نزولی متعین‌گردد پس از آن بصورت عقول عرضیه یامثل افلاطون آن‌گاه متعین شود بصورت نفس کلی بعد ازآن بصورت اشباح مجرده پس متعین شود بصورت نوعیه پس بصورت جسمیه مطلقه وبالاخره بصورت هیولی جلوه‌گری نماید که دراینجا مراتب نزولی منتهی گردد آن‌گاه متعین شود بصورت جسم مطلق صعودی پس بصورت جسم نوعی عنصری پس از آن بجماد ومعدن ونبات وحیوان برمیگردد وانسان حیوانی یاحیوان انسانی ویاعقل هیولانی پس‌ازآن‌عقل‌بالملکه پس‌عقل‌بالفعل‌تابمرتبهٔ عقل بالمستفاد وچنانچه معلوم گردید منتهی میشود بعقل چنانچه از ابتدا از مرتبه عقلی نزول نموده وبمضمون کریمه «کمابداکم تعودون» بازگشت نماید با تامل در آنچه اشاره شد معلوم میشود که جمیع این تعینات و

اعتبارات ملحق بظهورات وتطورات حضرت وجودکمالی ارسالی است وتمام این ظهورات از سنخ وجود بشمار میرود زیـرا ظهـور وجـود یـا از جنس وجـود است و یـا از مقـولهٔ مـاهیت و یـا عـدم، دو قسم اخیر ممتنع است پس ظهور وجودازجنس حقیقت وجود است ونه دارای جنس وچون جنس ندارد فصل نخواهد داشت پس وجود دارای ماهیت (جنس وفصل) نخواهد بود. از طرف دیگر میدانیم که ظهور هرشیء در مرتبه حقیقت ظاهر نخواهد بود. پس باید ظهورات صرف وجود کمالی ارسالی از مرتبه ذات ظاهر پست‌تر و انحطاط از آن داشته باشد وتالی آن قرار گیرد بعلاوه در محل خود بدرجه ثبوت رسیده است که در مراتب وجود مابه‌الاشتراك عین‌مابه‌الامتیاز است ومابه‌الاختلاف بنفس مابه‌الاتفاق است بحسب ذات حقیقت مطلقه اگر چه مابه‌الاشتراك غیر مابه‌الامتیاز است بر حسب نقص وکمال وشدت وضعف وغیره وبرهان این دعوی بطور خلاصه چنین‌است‌ـمعلول‌اول‌صرف‌وجودکمالی وحضرت حق هرچه باشد اعم از فیض منبسط یانفس‌الرحمان و یا عقل کلی دارای ماهیت نخواهد بود وگرنه مرکب باشد ازجنس وفصل ومرکب‌را بابسیط مطلق سنخیت نیست پس معلول واجب نخواهد بود واین خلاف فرض است وچون ماهیت ندارد پس انحطاطش از مرتبه علت بنفس ذاتش خواهد بود بنابراین مابه‌الاشتراك وجود ومابه‌الامتیاز نیز وجود است دراینجا سخن را پایان میدهیم ولی هرگاه توفیق رفیق گردد و وقتی وسیعتر باموفقیت واعانه حضرت حق توأم باشد بذکر بقیه احکام صرف‌الوجود و صرف وجود ارسالی و خواص و احکام وآثار ونتایج آنرا در عقلیات و خلقیات وسایر علوم نفسانی گوشزد خواهیم نمود بعون‌الله تعالی

